

## الهیات بالمعنی الأخص در آیینہ اصول مطالب

علی اصغر جعفری ولنی

استادیار دانشگاه شهید مطهری

### چکیده

فیلسوف در روش شناخت خدا، بیشتر عقل‌گراست؛ گرچه برخی، علاوه بر روی آوردن به عقل، از شهود عرفانی و آموزه‌های وحیانی نیز کمال استفاده را می‌نمایند تا به معرفت‌شان غنای بیشتری ببخشند؛ زیرا عقل آدمی به سبب نقص و آمیختگی با شوائب ماده، در برابر جمال و جلال موجود کاملی مانند خدا، مبہوت می‌شود و صرفاً ظهوری ضعیف از آن را درک می‌کند؛ از این رو به‌رغم تردید در شناختنی بودن ذات باری، باید تأکید کرد که به اندازه توان فیلسوف، می‌توان خدا را در قالب نوعی شناخت عقلانی از طریق تحلیلات دقیق درک کرد (مطلب ما). جهت‌گیری تلاش فلسفی (به‌ویژه ملاصدرا) به‌گونه‌ای است که مبدأ اول فلسفی خود را با مفهوم دینی خدا تطبیق می‌دهد و بدیہی است که مطابق چنین نظری، تفسیر الهی عالم هماهنگ با تبیین فلسفی آن است (مطلب هل). در این سلوک فکری، پاسخ سؤال از چرایی واجب‌الوجود یا علت نخستین (مطلب لم)، بسی روشن‌تر است؛ زیرا حقیقت وجود را که تنها حقیقت واقعی و اصیل عالم است، اگر من حیث هو هو در نظر بگیریم، عین استغنا از غیر، وجوب وجود، و علیت و مبدئیت است. پس سؤال درباره آن چیزی که ذاتش عین علیت نخستین است، بی‌مورد است. در واقع، چرایی که در مقابل ما ظاهر می‌گردد، این است که چرا آن که علت نخستین نیست و معلول و ناقص، محدود و متأخر و نیازمند است، چنین شده است؟ و پاسخ این است که لازمه کمال و فرط فعلیت حقیقت هستی، تجلی و ظهور است و لازمه تجلی و ظهور، نقصان و محدودیت، و تأخر و نیازمندی است و همه این‌ها مساوی معلولیت‌اند.

کلیدواژگان: الهیات بالمعنی الأخص، خداشناسی، وجود خدا، براهین اثبات وجود خدا، صفات الهی، اصول مطالب

### طرح مسأله

مابعدالطبیعه (متافیزیک) تلاشی است برای حل مسائل تجربه‌ناپذیر، درگذشتن از حدود ظواهر، شناختن علت‌های نخستین و کشف حقیقت جهان، روح و خدا؛ از این رو گفته می‌شود: انسان حیوانی است متافیزیکی (مابعدالطبیعی). مسائل مطرح در متافیزیک، امور غیرمادی و غیرمحسوس، مثل مطلق هستی، خدا و روح هستند. تعریف ارسطو از مابعدالطبیعه، عبارت است از علم به وجود از حیث این‌که وجود است؛ یعنی علم به اموری که ادراک آن‌ها از قدرت حواس بیرون است و جز با عقل نمی‌توان آن‌ها را شناخت؛ لذا وجود به عنوان اصل و موضوع فلسفه، از مبانی هستی‌شناسی بحث از خداست؛ گرچه ارسطو، سؤال از وجود را منعطف به سؤال از

جوهر می‌کند و ملاصدرا حقیقت وجود را مطلق از هر قیدی و برتر از معنای جنسی یا نوعی می‌داند. پس از رنسانس و با تأکید بر تجربه، افرادی مثل لاک و کانت، مسئله تازه‌ای به نام شناخت‌شناسی را به عنوان مدخل و مقدمه مابعدالطبیعه به فلسفه افزودند. این مسئله همان تشخیص صلاحیت عقل در شناخت حقیقت امور و تعیین حدود شناخت انسان می‌باشد. در چنین شرایطی، تعریف ارسطو جامعیت خود را از دست داد؛ لذا تعریف جدیدی از مابعدالطبیعه ارائه گردید: مابعدالطبیعه علم به شناسایی و هستی است.

شناخت‌شناسی (حدود و ارزش شناخت، متعلق شناخت، ابزار شناخت، و حقیقت و خطا)؛ مابعدالطبیعه عمومی (یا هستی‌شناسی که تعریف ارسطو بر آن صدق می‌کند؛ و مابعدالطبیعه خصوصی (که از وجودهای خاص طبیعی، نفسانی و الهی بحث می‌کند) از اقسام مابعدالطبیعه هستند. قسم اخیر، خود بر سه قسم است: الف) جهان‌شناسی عقلانی و آن، شعبه‌ای از فلسفه است که درباره وجود خاص طبیعی و چگونگی پیدایش جهان بحث می‌کند؛ ب) روان‌شناسی عقلانی که وجود خاص نفسانی و مسئله روح را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ ج) خداشناسی عقلانی یا الهیات که به مطالعه وجود خاص الهی یعنی هستی خدا می‌پردازد؛ از اینرو خداشناسی عقلانی (الهیات بالمعنی الأخص)، بخشی از مابعدالطبیعه است که هدف آن، اثبات موجودی کامل، برتر و جاویدان می‌باشد و در آن چند مسئله مطرح می‌گردد.

شناخت خدا و صفات جمال و جلال او نزد هر حکیم الهی مهم تلقی شده است. در مقام شناخت هر مطلوبی نیز، سؤال‌های مختلفی مطرح می‌شود که مهم‌ترین آن‌ها در منطق، سه قسم‌اند: پرسش از چیستی (مطلب ما)، پرسش از هستی (مطلب هل) و پرسش از چرایی (مطلب لم)، و باید در مقام تصور برای شناختن مفاهیم و درک درست هر مسئله‌ای، ضمن تفکیک مطالب سه‌گانه، تقدم و تأخر تعلیمی میان آن‌ها را نیز رعایت کرد. از سویی شناخت خداوند، مطلوب ذهن هر انسانی است و از سوی دیگر به نظر می‌رسد در شناخت فیلسوف اسلامی از خدا (الهیات بالمعنی الأخص)، این پرسش‌ها، دست‌کم پرسش از چیستی (مطلب ما) و پرسش از هستی (مطلب هل)، مطرح نشده است؛ از این رو این چالش جدی رخ می‌نماید که آیا مطالعه فیلسوف در باب خدا، یک پژوهش جدی محسوب نمی‌شود که از الگوی پژوهشی یادشده تبعیت کند، یا این‌که این الگوی پژوهشی، اساساً ناقص است، و یا شرایط پژوهش در باب شناخت خدا متفاوت است؟ به تعبیر دیگر آیا خداشناسی تخصصاً از اصول مطالب بیرون است یا تخصیصاً؟ یعنی آیا فیلسوف اسلامی در الهیات بالمعنی‌الاعم به دنبال پاسخ از «مطلب ما و هل» بوده؛ لذا الهیات بالمعنی‌الأخص را با «مطلب لم» شروع کرده، یا این‌که بر اساس ناشناختنی بودن ذات الهی و بدهت وجود خدا، به «مطلب ما و هل» در باب خدا نپرداخته، و یا با در نظر گرفتن بحث صفات الهی به عنوان «مطلب ما» که پس از اثبات ذات الهی (مطلب لم) آمده است، تقدم و تأخر تعلیمی مورد انتظار در اصول مطالب رعایت نشده است؟

## مطلب ما

پرسش از چیستی به مقام تصور متعلق است و اگر مطلوب، بدیهی باشد در پاسخ به آن جز به تنبّه و یادآوری، نیازی نیست و اگر بدیهی نباشد، پاسخ آن را جز با تصوره‌های روشن‌پیشین (تعریف) نمی‌توان به دست آورد؛ لذا منطق تعریف، متکفل جستجوی پاسخ پرسش چیستی (مطلب ما) است. روش ذهن در عمل تعریف، یا تحلیل مفهومی است (تعریف اسمی) و یا تحلیل ماهوی (تعریف حقیقی). سؤال از چیستی گاهی مربوط به یک موجود حقیقی دارای ماهیت خارجی است (مای حقیقیه)، و در پاسخ به آن، اجزای ماهیت بیان می‌شود؛ به‌گونه‌ای که حقیقت آن معلوم می‌شود (تعریف حقیقی). گاهی موضوع مورد سؤال یک ماهیت، موجود در خارج نیست، بلکه یک معنایی است که از نحوه وجود شیء انتزاع شده است و لذا نمی‌توان از حقیقت و اجزای ماهیت آن سؤال کرد (مای شارحه‌الاسم)، و در پاسخ به چیستی آن، شرح مفهوم اسم و توضیح مسمای آن می‌آید (تعریف اسمی یا شرح‌الاسم).

این‌که امری ماهیت نداشته باشد، به چند دلیل است: ۱- امر وجودی که جز وجود، چیزی نیست (وجود محض) و ماهیت ندارد مثل واجب‌الوجود؛ ۲- امر عدمی مثل مفهوم عدم که مصادیقی ندارد، پس نه وجود دارد و نه ماهیت؛ ۳- مفاهیم کلی انتزاعی عقلی که اصطلاحاً معقول ثانی منطقی و فلسفی نامیده می‌شوند مثل امکان، حدوث و وجوب. در مورد الفاظی که دال بر ماهیات خارجی هستند، می‌توان از سه مطلب (تعریف لفظی، اسمی و حقیقی) پرسید؛ اما در مورد الفاظی که اسامی مفاهیمی هستند که ماهیت خارجی ندارند مثل وجود، خداوند و وجوب، تنها مای شارحه (شرح‌اللفظ و شرح‌الاسم) می‌تواند مطرح باشد و نمی‌توان تعریف حقیقی آورد. علاوه بر این در مورد مفاهیم بسیط، نه تنها نمی‌توان از مای حقیقیه پرسید، بلکه از مای شارحه نیز نمی‌توان پرسش کرد؛ چراکه چنین امری نه اجزای ماهوی دارد و نه اجزای مفهومی؛ پس نه تعریف حقیقی دارد نه تعریف اسمی؛ مانند مفهوم وجود و مفهوم وحدت که به دلیل بساطت، نه تعریف حقیقی دارند و نه به وسیله تعریف اسمی، قابل حصول‌اند؛ چراکه به طور بدیهی نزد ما حاصل‌اند و تحصیل حاصل، محال است و هرگونه توضیح درباره آن‌ها، در واقع شرح‌اللفظ می‌باشد.

## تحلیل معنای خداشناسی

علم و اندیشه اگر همه حقیقت آدمی را تشکیل ندهد، حداقل روشن‌ترین بخش از هویت انسان به شمار می‌آید؛ تا جایی که معنا و مفهوم علم و جهل از بدیهی‌ترین معانی هستند. انسان موجودی است که علاوه بر این‌که امور را می‌داند، از علم خود به این امور نیز آگاه است؛ در حالی که حیوان، علم به علم نداشته و ادراکش از امور پیرامون، چیزی جز یک ادراک بسیط نیست. حیوان امور پیرامون خود را ادراک می‌کند، ولی از ادراک خود نسبت به این امور آگاه نیست. در اصطلاح اندیشمندان اسلامی، ادراک حیوانات نسبت به امور پیرامون،

ادراک بسیط نامیده شده؛ در حالی که اندیشه انسان، یک ادراک مرکب به شمار می‌آید. به بیان دیگر همه اشیاء دارای تسبیح و شعور به حق تعالی هستند، ولی به تسبیح و تقدیس خود نسبت به او آگاهی ندارند، و این همان چیزی است که در مورد ادراک حیوانات، محل بحث و گفتگو قرار گرفته که ادراک آن‌ها بسیط است؛ یعنی در عین این‌که از ادراک ظاهری و احساس باطنی نسبت به امور پیرامون خود بهره‌مندند، فاقد اندیشه بوده و از علم به علم و آگاهی به شعور خود بی‌نصیب می‌باشند (گنابادی، بی‌تا، ج ۱: ۱۲۵).

ملاصدرا از جمله کسانی است که درباره علم بسیط و مرکب به تفصیل سخن گفته است. او علم را همانند جهل به دو قسم بسیط و مرکب تقسیم کرده است. علم بسیط عبارت است از ادراک شیء بدون این‌که شخص ادراک‌کننده از ادراک خود نسبت به شیء مورد ادراک آگاهی داشته باشد. ولی علم مرکب عبارت است از ادراک شیء، در حالی که ادراک‌کننده از ادراک خود به شیء مورد ادراک نیز آگاهی دارد؛ یعنی ادراک‌کننده در عین - این‌که یک شیء را ادراک می‌کند، این معنی را نیز درک می‌کند که آنچه مورد ادراک واقع شده، همان چیزی است که او آن را ادراک کرده است. صدرالمتألهین این تقسیم‌بندی را در مورد جهل نیز جاری دانسته است: جهل بسیط، چیزی جز ندانستن امور نیست، در حالی که در جهل مرکب، شخص علاوه بر این‌که چیزی را نمی‌داند، ندانستن خود را نیز نسبت به آن چیز نمی‌داند و به همین جهت با پنداری غلط روبه‌رو شده و خود را نسبت به چیزی که آن را نمی‌داند همواره عالم می‌انگارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۱۶).

صدرالمتألهین ادراک یک شیء را همراه با شعور به آن ادراک، علم مرکب معرفی کرده است؛ در حالی که در نظر او ادراک یک شیء بدون شعور به آن ادراک، چیزی جز یک ادراک بسیط نیست. آنچه در اصطلاح رایج، فکر یا اندیشه خوانده می‌شود، همان است که صدرا آن را علم مرکب معرفی کرده است. فکر یا اندیشه از مقومات وجود انسان به شمار می‌آید؛ لذا علم مرکب بزرگترین نقش را در هستی انسان ایفاء می‌نماید. به عبارت دیگر می‌توان گفت آنچه صدرالمتألهین درباره علم مرکب ابراز داشته، همان چیزی است که می‌توان آن را فصل ممیز انسان از سایر موجودات به شمار آورد. در نظر او، آنچه مناط تکلیف بوده و مرجع حکم کفر و ایمان به شمار می‌آید، جز علم مرکب چیز دیگری نیست. در علم مرکب است که خطا و صواب پیدا می‌شود و تفاوت مراتب در میان مردم آشکار می‌گردد. او نه تنها مناط تکلیف را علم مرکب دانسته، بلکه مناط رسالت را نیز تحقق علم مرکب به شمار آورده است. به این ترتیب صدرالمتألهین، درستی و نادرستی، کفر و ایمان و بالاخره اصل تکلیف و هرگونه وظیفه را مبتنی و مترتب بر علم مرکب دانسته است. همچنین وقتی صدرا درباره علم مرکب سخن گفته و آن را از خواص انسان به شمار می‌آورد، در واقع به اهمیت عالم ذهن اشاره کرده و توانایی انسان را در فاصله گرفتن از موضوع مورد ادراک خود مطرح می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۱۸-۱۱۷).

وقتی فیلسوف، علم مرکب را مناط تکلیف در رسالت می‌شناسد؛ یعنی سخن وی این است که اگر در شخص، عقل و اندیشه وجود نداشته باشد، رسالت نیز به او تفویض نخواهد شد. عقل و اندیشه به آن معنی که صدرالمتألهین آن را علم مرکب می‌نامد، جز یک نوع درک فلسفی، چیز دیگری نیست؛ زیرا وقتی انسان چیزی را درک کند و بتواند از موضوع مورد ادراک خود فاصله بگیرد و آن را از بیرون مشاهده نماید، در واقع نوعی تفلسف کرده و از موضع یک فیلسوف سخن گفته است. به این ترتیب وقتی او علم مرکب را مقدم بر تکلیف و رسالت می‌داند، در واقع عقل را نیز بر نقل، و فلسفه را بر دین مقدم دانسته است. می‌توان برای ارتباط انسان با خدا، سه پایه اساسی برشمرد که به ترتیب زیر عبارتند از: ترس و اضطراب، عشق و محبت، معرفت و آگاهی، که می‌توان این سه پایه را منطبق با سه مرحله از حالات متعدد عارف دانست که عبارتند از: فیض، بسط و وحدت.

ملاصدرا برای علم بسیط در این باب، هیچ‌گونه نقشی قائل نشده، ولی در عین حال معتقد است که این علم در فطرت همه انسان‌ها وجود دارد. بر اساس آنچه صدرالمتألهین در باب فطری بودن علم بسیط ابراز داشته، می‌توان ادعا کرد که با تمسک به فطرت نمی‌توان به اثبات دین یا مبدأ دست یافت. کسانی که در باب اثبات مبدأ، به فطرت تمسک کرده و علم به آن را فطری به شمار می‌آورند، باید توضیح دهند که مقصودشان از فطرت چیست و چگونه می‌توان بر اساس فطرت، چیزی را به اثبات رساند. اگر مقصود آنان از فطری بودن علم به مبدأ، همان چیزی است که صدرالمتألهین آن را علم بسیط می‌خواند، باید اعتراف کرد که این علم، در فطرت همه انسان‌ها بحسب مقام ثبوت تحقق دارد. ولی این نکته را نیز باید در نظر گرفت که این علم به حسب مقام اثبات نقش نداشته و نمی‌توان به وسیله آن، چیزی را به اثبات رساند. مقام ثبوت و مقام اثبات با یکدیگر متفاوت اند و نباید در این مورد، خلط و اشتباه کرد. درست است که علم بسیط و علم مرکب، از شئون نفس ناطقه شمرده می‌شوند و نفس نیز خود یک امر بسیط است؛ ولی بدون تردید، حیثیت علم مرکب غیر از حیثیت علم بسیط است و در جایی که حیثیات و اعتبارات، مختلف باشند، احکام و آثار نیز مختلف خواهند بود؛ لذا هرگز نباید انتظار داشت که آنچه بر علم مرکب مترتب می‌گردد، بر علم بسیط نیز ترتب یابد. فلسفه از آثار علم مرکب است؛ زیرا در علم مرکب است که اختلاف حیثیات آشکار می‌گردد و در نتیجه احکام متفاوت، هر یک در جایگاه خود قرار می‌گیرد. در علم مرکب، انسان علم به علم خود پیدا می‌کند. صدرالمتألهین نیز همین معنی را ملاک این علم دانسته است. البته انسان همان‌گونه که می‌تواند از علم خود آگاه باشد، به جهل خود نیز می‌تواند آگاهی پیدا کند.

او پس از تقسیم علم به دو قسم بسیط و مرکب، مسئله‌ای را بر آن مترتب ساخته که دارای اهمیت بسیار است: هر فرد از افراد انسان به حسب اصل فطرت خود از طریق علم بسیط، حق را ادراک می‌کند؛ زیرا آنچه از یک شیء بالذات، مُدرک واقع می‌شود، چیزی جز نحوه وجود آن نیست. از سوی دیگر این مسئله نیز مسلم

است که وجود و هستی هر شیء، جز هویت آن، که عین ربط به وجود حق است، چیز دیگری نمی‌باشد. اکنون اگر توجه داشته باشیم که هویت وجودی اشیاء از مراتب تجلیات ذات حق به شمار می‌آیند، به روشنی معلوم خواهد شد که ادراک هر یک از اشیاء، جز ملاحظه همان شیء به وجهی که عین ربط به حق است، چیز دیگری نخواهد بود، و در این صورت است که ادراک حق به وجه بسیط در هر یک از ادراکات معلوم می‌گردد.

بر این اساس در نظر صدرالمتألهین، هر فردی از افراد در هر گونه درکی از ادراکات خود به نحو بسیط، خداوند را ادراک می‌کند و در این نحو از ادراک، هیچ‌گونه خطا و اشتباه رخ نمی‌دهد. آنچه در آن خطا و صواب و درست و نادرست واقع می‌شود و به همین جهت مدار و مرجع حکم کفر و ایمان قرار می‌گیرد، همانا علم مرکب است که در آن، علم به علم و آگاهی از ادراک نیز نهفته است. علم مرکب اعم از این که به نحو کشف و شهود باشد یا به نحو استدلال، چیزی نیست که برای همه مردم حاصل شود، بلکه کسانی از طریق اکتساب به آن دست می‌یابند و کسانی نیز از آن بی‌بهره می‌مانند. کسانی که به آن دست می‌یابند نیز یکسان نبوده و در یک درجه از معرفت قرار نمی‌گیرند (رک.به: ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۱۸).

#### نقد و بررسی

همه انسان‌ها در همه فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و در همه ادوار تاریخی، از معنا و مفهوم خدا، فهمی ثابت نداشته و ندارند. خدای ابراهیم، موسی، عیسی و محمد(علیهم‌السلام)، غیر از خدای بودا، و آن نیز غیر از خدای کنفوسیوس بوده، و خدای همه این‌ها غیر از خدای فیلسوفان در تاریخ مابعدالطبیعه غربی است. از سوی دیگر، با نگاه به تاریخ تفکر غرب، درمی‌یابیم که خدای یونانی پیش از ظهور مابعدالطبیعه، تفاوت‌های بسیار جدی با خدای دوران مابعدالطبیعه دارد، و در تاریخ دو هزار و پانصد ساله مابعدالطبیعه نیز «دمیورژ» یا صانع افلاطون، «محرک لایترک» ارسطو، «احد» فلوطین، «جوهر خلاق» دکارت، «جوهر جوهرها» اسپینوزا، «ذات ناشناخته و ناشناختنی» کانت، «من مطلق» فیخته، «ایده مطلق» هگل یا «وجود فی‌نفسه و مطلق» هایدگر، هرچند جملگی به آن حقیقت واحدی اشاره دارند که ما از آن به خدا تعبیر می‌کنیم، به هیچ‌وجه دارای معنای واحدی نیستند (رک.به: خرمشاهی، ۱۳۷۲: ۲۴-۲۱؛ خامنه‌ای، ۱۳۸۱: ۴۸-۳۷).

از این رو به دست آوردن تعریفی از خدا که فراگیرنده تمامی کاربردهای این کلمه و معادل‌های آن در زبان‌های دیگر باشد، بسیار دشوار و شاید اساساً غیرممکن است؛ حتی این تعریف که به طور کلی بگوییم: «خدا موجودی است ماورای انسان و ماورای طبیعت که جهان را اداره می‌کند»، نارساست؛ چراکه قید یا صفت «ماورای انسان»، با پرستش رومیان از امپراطوران خداانگاشته یا به مقام الوهیت‌رسانده، منافات دارد. صفت ماورای طبیعت یا ماورای طبیعی با تعریف اسپینوزا، که بین خدا و طبیعت معادله برقرار می‌کند، و قید «اداره کردن» با انکار اپیکوریها از تأثیر خدایان در زندگی انسان، ناسازگار است. بنابراین حتی تعریف بسیار کلی و

عامی مثل تعریف یادشده، با آن‌که با سلسله وسیعی از کاربردهای کلمه خدا وفاق دارد، کاملاً قابل اطلاق نیست. اما به یک اعتبار و به یک معنای بسیار محدود و خاص، تمام تاریخ تفکر بشر، از جمله تاریخ تفکر غرب، تاریخی تئولوژیک است؛ یعنی پرداختن به مسئله وجود یا عدم یک واقعیت نهایی، یک بنیاد، یک غایت و یک کانون معنابخش، و فهم و تفسیر این بنیاد.

غایت همواره به انحای گوناگون، مسئله‌ای اساسی و محوری بوده است؛ تا آن‌جا که می‌توان تمام تاریخ تفکر بشری را در «معنا و مفهوم خدا» صورت‌بندی کرد. در قرآن نیز، سوره کافرون به همین تعدد فهم‌ها از معنای خدا اشاره دارد. مقایسه درک سنتی خدا در جهان‌بینی قرون وسطایی غربی و عالم اسلامی، نیازمند پژوهش‌های عمیق و تخصصی‌تری است؛ اما به‌اجمال می‌توان گفت که اولاً می‌توانیم یک نوع انطباق بسیار کلی را میان تصویر خدا در جامعه خودمان با تصویر رایج خدا در دوره قرون وسطای غربیان بیابیم؛ ثانیاً می‌توانیم این تصویر رایج را صرف‌نظر از پاره‌ای استثناءها، در هر دو سنت اسلامی و مسیحی، تحت عنوان «تصویر سنتی از خداوند» قرار دهیم.

### مطلب هل

درباره فلسفه و ضرورت بحث پیرامون وجود خداوند، دو پرسش مطرح شده است: یکی این‌که چه چیز انسان را به بحث درباره وجود خداوند برمی‌انگیزد؟ و دیگری این‌که بر شناخت خداوند و ایمان به او چه فایده‌ای مترتب می‌گردد؟ در پاسخ به پرسش نخست، پاسخ‌هایی ارائه شده است: الف) فطرت علت‌شناسی (رک.به: طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۴۸-۱۳۸)؛ ب) لزوم جلوگیری از زیان‌های مهم؛ ج) لزوم شکر منعم (خامنه‌ای، ۱۳۸۱: ۴۷-۳۹). در پاسخ به پرسش دوم (فواید خداشناسی) نیز می‌توان گفت: الف) وقتی که یک بحث در قلمرو کاوش‌های عقلانی و فطری بشر قرار گرفت، پرسش از فایده درباره آن روا نیست؛ زیرا چنین بحثی، خود فایده است. بشر در جهانی زندگی می‌کند که نه از ابتدای آن آگاه است و نه از انتهای آن و نه از منشأ آن. طبعاً مایل است از ابتدا و انتها و منشأ آن آگاه گردد، خود این آگاهی قطع‌نظر از هر فایده دیگر برای او مطلوب است؛ ب) اعتقاد و ایمان به خدا از مفیدترین و لازم‌ترین معتقدات بشر در زندگی است؛ چراکه از نظر فردی، آرامش‌دهنده روح و پشتوانه فضایل اخلاقی است، و از نظر اجتماعی، ضامن قدرت قانون و عدالت و حقوق افراد در برابر یکدیگر است (خامنه‌ای، ۱۳۸۱: ۴۸-۴۷).

جایگاه وجود خدا در فلسفه

موقعیت اعتقاد به وجود خدا می‌تواند به‌طور کلی به دو دسته تقسیم شود: الهیون و ملحدان، که هر یک بر پایه این باور که موقعیت هر یک احتمالاً می‌تواند اثبات شود یا نه، به دو دسته تقسیم می‌شوند. در این مسئله، خدانانگرایان، منکر هستی خدا هستند و خداگرایان، هستی او را اثبات می‌کنند: الف) ناخدا باور یا آتئیست: کسی

است که به وجود خدا یا خدایان اعتقاد ندارد. بنا بر اعتقاد ناخداباوران، خدا را انسان‌های اولیه به دلیل عجز از یافتن توجیه علمی برای پدیده‌های طبیعی همچون طوفان، صاعقه، زمین‌لرزه، مرگ و... خلق نمودند؛ بدین ترتیب که سعی در نسبت دادن دلیل این پدیده‌ها به موجود یا موجوداتی فراطبیعی به نام خدا نموده و سپس به مرور زمان توسط افراد خاصی به دلایل گوناگون به عنوان آفریننده جهان معرفی گردید. در اصطلاحات اسلامی، ناخداباوران را ملحد می‌نامند؛ ب) خداگرایی (تئیسیم) که بر اساس ابزارهای سه‌گانه شناخت خدا (خرد، دل پاک و ایمان) به سه مکتب فلسفی، عرفانی و دینی تقسیم می‌شود (رک. به: خرمشاهی، ۱۳۷۲: ۳۷-۳۵).

یکی از شبهات وارده در باب اثبات ذات خدا و صفات ثبوتیه و سلبیه او، این است که اساساً این مسائل، برهان‌پذیر نبوده و بشر نمی‌تواند با برهان عقلی یا با هرگونه استدلال قانع‌کننده‌ای به شناخت خداوند نایل آید، بلکه بالاتر از آن، اصولاً شناخت عقلی و معرفت حصولی نسبت به خداوند ممکن نیست و نمی‌توان در قالب تصور و تصدیق، خداوند را شناخت. در مقابل این شبهه، همه حکما و متکلمین اسلامی نه تنها این مسائل را برهان‌پذیر دانسته‌اند، بلکه در این راه تلاش‌های بسیاری کرده و سرمایه‌های بزرگی از اندیشه‌های متافیزیکی را به برکت خاصیت انتقال‌پذیری علوم حصولی و به یمن اعتبار عقل و استحکام براهین فلسفی، در اختیار تشنگان حقیقت و پیوندگان راه معرفت خدا قرار داده و در احتجاج با منکران وجود خدا، همیشه سرفراز و پیروز بوده‌اند. البته در عین حال، این همه را صرفاً شناختی عقلی، کلی، مفهومی و از ورای حجاب دانسته‌اند (رک. به: خرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۴-۱۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۱۳؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۱: ۱۱-۸).

#### نقد و بررسی

با طرح صور گوناگون شبهه برهان‌ناپذیری خداوند و بررسی مباحث استدلالی خداشناسی و رویکرد شهودی عارف و با یادآوری تلاش‌های علمی حکما و متکلمان اسلامی، می‌توان این دیدگاه را رد نموده و شناخت عقلی و معرفت حصولی نسبت به خداوند را ممکن و براهین اثبات ذات باری تعالی را منطقی برشمارد.

کسانی که خداوند و صفات او را برهان‌پذیر نمی‌دانند، به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند: الف) کسانی که اساساً اعتبار عقل را منکرند و معرفت را جز در حصار حس یا تجربه نمی‌جویند؛ با مبنای این گروه نه تنها استدلال عقلی و برهان منطقی، ارزش معرفتی ندارد، بلکه اساساً هیچ‌گونه معرفت عقلی حتی به صورت گزاره‌های بدیهی و معلومات فطری عقل وجود ندارد و چون مسائل متافیزیکی از قلمرو حس و تجربه و در نتیجه از مدار معرفت علمی بیرون است، پس بحث پیرامون خدا نیز برهان‌پذیر نمی‌باشد؛ ب) کسانی که با اعتراف به اعتبار عقل و معلومات نظری آن به نقد شیوه قیاسی پرداخته و با طرح بعضی اشکالات، برهان عقلی را فاقد ارزش معرفتی قلمداد کرده‌اند؛ مشکل این گروه، مشکل منطقی است؛ با این بیان که هرچند عقل می‌تواند خدا را بی‌واسطه شهود کند، ولی نمی‌تواند به روش منطقی و با ترتیب مقدمات، اقامه برهان نماید؛ ج) کسانی که



هرچند در مبانی معرفت‌شناختی و منطقی خود مشکلی ندارند و برهان فلسفی را ارج می‌نهند، ولی خصوصاً براین اثبات خدا را که بشر تاکنون به دست داده، نقّادی کرده و آن‌ها را از اثبات خدا ناتوان جلوه می‌دهند؛ (د گروهی دیگر، این راه را رفتنی و این در را گشودنی می‌دانند، ولی پای استدلال را در این راه، چوبین و غیرمطمئن تلقی می‌کنند. اینان فقط دل را مرکب خدا و یگانه «رهنورد بادیه‌پیما» می‌شمارند و تنها راه مطمئن را سلوک قلبی می‌دانند نه سلوک عقلی. عرفا از این نظر دفاع می‌کنند که در عین تکیه بر سلوک قلبی و نامطمئن خواندن استدلالات عقلی، مسائل خداشناسی ذاتاً برهان‌پذیر هستند (رک. به: خامنه‌ای، ۱۳۸۱: ۶۵-۶۱؛ ه) گروهی نیز می‌گویند: «ما درباره خدا و صفات ثبوتیه و سلبيه او چیزی نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم. درباره همه این‌ها بدون چون‌وچرا و بدون حق‌نظر یعنی بدون دخالت دادن منطق و استدلال باید تسلیم نظر وحی شد». اشاعره و حنابله «اهل‌الحديث»، طرفدار این نظریه‌اند (رک. به: مطهری، ۱۳۸۳: ۸۷۸).

پاسخ کلی این شبهه‌ها، این است که اگر مبنای شبهه، مشکل معرفت‌شناختی باشد، باید معرفت را بازشناخت و در مبانی معرفت‌شناختی تجدیدنظر کرد. اگر مشکل منطقی در میان باشد، باید منطق را ملاحظه کرد و ارزش قیاسات و نحوه شکل‌گیری شکل اول و کلیت کبرای آن را مورد بررسی مجدد قرار داد؛ اما اگر نقّادی براین اثبات خدا به این شبهه دامن زده باشد، بررسی براین موردنظر لازم است و با رفع اشکالات مطرح شده و اثبات صحّت حتی یک برهان فلسفی، خود به خود شبهه مذکور هم برطرف خواهد گردید. در واقع اقسام شبهه مذکور فی‌نفسه هیچ جایگاه علمی و پایگاه استقلالی ندارد و متکی بر یک سلسله ناتوانی‌های فکری و فلسفی یا ضعف مبانی معرفتی و منطقی می‌باشد.

البته پاره‌ای از مباحث خداشناسی به‌طور فطری مشهود دل یا معلوم عقلی بوده و عمدتاً به دلایل گوناگون مورد غفلت انسان‌ها قرار گرفته‌اند. در این‌گونه مسائل اصولاً استدلال به معنای حقیقی کلمه یعنی کشف مجهول، مطرح نیست؛ آنچه هست صرفاً تنبیه و یادآوری است. معرفت به اصل وجود خدا و کلیات صفات او از این قبیل است؛ زیرا این معرفت، هم در فطرت قلب و هم در فطرت عقل می‌درخشد و اقامه هرگونه برهان در این‌گونه مباحث، صرفاً برای زدودن شبهات و هدایت اذهان به گنجینه نهفته در نهاد انسان‌هاست. نخستین متفکران مسیحی، وجود خدا را به عنوان یک فرض مسلّم که نیاز به هیچ دلیل ندارد و تنها از راه شواهد مستقیم و عملی که تمایز روشنی بین ایمان و عقل نمی‌نهند، پذیرفته بودند. از سوی دیگر، عارف رویکرد شهودی به معرفت دارد و خدا را در طور سینا به تماشا می‌نشیند و عقل نظری و عقل عملی را به مسلخ عشق می‌فرستد و کوشش را وامی‌نهد و سرشوریده و پابرنه و با جذب و کشش در وادی مقدس قدم برمی‌دارد. او تلاش نظری و استدلال و برهان را برای اهل نظر وامی‌گذارد و فرزند برهان و مولود مقدمات را صرفاً دل‌مشغولی ارباب بحث می‌شمارد و اندیشه را حجاب قلب و معرفت حصولی را سایه معرفت و نه خود آن می‌داند و معرفت را جز به

شهود تفسیر نمی‌کند. این غیر از آن است که شخص پابند معرفت حصولی، دم از برهان ناپذیری خدا بزند. عارف، دانستن را غیر ممکن نمی‌شمارد، بلکه تماشا کردن را بر دانستن ترجیح می‌دهد و به عنوان «واصل مخبر» ندا سر می‌دهد که آن «نور مطلق»، دانستنی نیست، بلکه تماشا کردنی است.

### مطلب لم

افلاطون و ارسطو و همه حکیمان اسلامی برآنند که عقل می‌تواند به معرفت یقینی نسبت به خدا نائل گردد و بسیاری از متکلمان مسیحی مانند اوگوستین و آکویناس نیز، این مدعا را تأیید کرده‌اند. ارسطو در نخستین نوشته‌های همگانی (بیرونی) خود، در اثبات وجود «مبدأ هستی» می‌کوشیده؛ چراکه از نظر او رسالت فلسفه، علم به علل نخستین است. وی همچنین دانش الهی را بهترین دانش می‌داند؛ زیرا درباره ارجمندترین (شریفترین) موجود بحث می‌کند. در واقع ارسطو نخستین فیلسوفی است که صریحاً بر اثبات وجود خدا دلیل آورد و به نام برهان محرک اول معروف است. در مقابل، کسانی مانند کانت این مدعا را رد کردند و کوشیدند تا نشان دهند که عقل نظری یا عقل محض نمی‌تواند وجود خدا را اثبات کند، بلکه این کاری است که از عقل عملی و دلایل اخلاقی ساخته است. بسیاری از متکلمان پروتستان معاصر نیز کوشیده‌اند تا از طریق سخن گفتن خدا با بشر در قالب وحی و نیز از طریق تجربه دینی و احساس درک الوهیت و حضور خداوند، راهی برای «تماس با خداوند» به جای اثبات نظری وجود او ارائه کنند. آن‌ها حتی اثبات وجود خدا را نوعی بی‌ادبی که خلاف ادب بندگی است، تلقی می‌کنند (Swatos, 1987, v1: 884).

### جایگاه منطقی براهین اثبات وجود خدا

در منطق گفته می‌شود برهان بر سه قسم است: ۱- برهان «لمی» که در آن از علت پی به معلول می‌بریم؛ ۲- برهان «انی» از نوع «دلیل» که در آن از معلول پی به علت برده می‌شود؛ ۳- «ان مطلق» که در آن از یکی از دو معلول علت پی به معلول دیگر همان علت برده می‌شود. برهان انی (با هر دو قسمش)، مفید یقین نیست؛ چون ممکن نیست از راه معلول پی به علت برد؛ زیرا با شک در علت، یقین به معلول حاصل نمی‌شود تا از آن راه، به علت جزم پیدا شود. به عبارت دیگر، این برهان لغو است و در قیاس مزبور، دور و مصادره به مطلوب وجود دارد؛ زیرا مقدمات برهان باید یقینی باشد و چیزی که دارای علت است، فقط از راه علم به علت، معلوم می‌شود و هرگز با شک در علت، قطع به معلول ممکن نیست. پس چگونه ممکن است معلول، یقینی و علت آن مشکوک و مجهول باشد و آن‌گاه از معلول یقینی، پی به علت مجهول و مشکوک برده شود؛ از این رو پی بردن از معلول به علت، محال است (رک. به: مظفر، ۱۴۲۵: ۲۹۴-۲۸۹).

بر این اساس و با توجه به این‌که خداوند، علتی ندارد تا از آن راه و به وسیله برهان لمی، او را اثبات کنیم، این سؤال مطرح می‌شود که براهین اثبات خدا چه وجه منطقی می‌تواند داشته باشد؟ آیا از جهت منطقی، اقامه

برهان حقیقی برای اثبات خدا ممکن است یا این که هر برهانی در این باره اقامه شود، جز تنبیه، هیچ وجه منطقی نمی تواند داشته باشد؟ (رک. به: مصباح یزدی، بی تا: ۴۰۰-۳۹۸). برای حلّ این پرسش، سه راه وجود دارد: یکی، اثبات یقینی بودن برهان انی و عدم پذیرش اشکال دور و مصادره به مطلوب است؛ اساطین حکمت و منطق، با پذیرش اشکال یادشده، به دو راه دیگر پرداخته اند:

الف) اساساً همه براهین اثبات خدا، براهین لمی هستند و در آن ها از علت پی به معلول برده می شود. بنابراین وقتی در براهین اثبات خدا از حدوث، به «محدث داشتن»، یا از متحرک، به «محرک داشتن»، یا از ممکن، به «واجب بالذات داشتن» پی برده می شود، در واقع از علت پی به معلول برده می شود؛ زیرا علت این که ممکن، نیازمند واجب است یا حادث، محتاج محدث قدیم است و یا متحرک به محرک ثابت نیاز دارد، همانا خود ممکن و حادث و متحرک است و به تعبیر دیگر، این حدوث و حرکت و امکان است که باعث می شود اشیاء، نیازمند خدا باشند (رک. به: ابن سینا، ۱۳۶۷؛ خواجه طوسی، ۱۳۶۱: ۳۶۳)

ب) اساساً تمام براهین فلسفی (از جمله اثبات واجب تعالی)، از نوع برهان از راه ملازمات عامه هستند که نوع دیگری از برهان انی بوده و مفید یقین می باشد و حصر برهان انی در دو قسم مشهور، که مفید یقین نیستند، درست نیست. با این تحلیل نه تنها برهان صدیقین (با هر تقریری که ارائه شود)، برهان از راه ملازمات عامه است که از وجود واقعیت، به وجوب وجود ضرورت ازلی و واقعیت استدلال می کنیم و همه این مفاهیم کثیر از یک حقیقت واحد بسیط انتزاع می شود و بین آن ها تلازم عقلی هست، بلکه همه براهین اثبات خدا (مثل برهان حرکت، برهان امکان وجوب و برهان حدوث) از این قبیل است.

حاصل سخن آن که درباره واجب تعالی جز همان قسم از برهان انی که از یک متلازم به متلازم دیگر پی برده شود، هیچ گونه برهان راه ندارد و تفاوت و امتیازی که بین ادله مقام وجود دارد، وابسته به کیفیت تلازم حد وسط و حد اکبر می باشد، و البته مهم ترین و عمیق ترین آن ها برهانی است که دو متلازم آن از امور عامه بوده و هر دو از یک ذات بسیط و کامل بیکران انتزاع شده و بر او حمل گردند، و آن در برهان صدیقین است. سرّ آن، این است که در انتزاع مفهوم های این برهان، چیزی از آثار و افعال دخالت نداشته است؛ زیرا مفهومی که از اثر انتزاع شود، جز مؤثر، و معنایی که از فعل گرفته شود، جز فاعل، چیز دیگری را اثبات نمی کند و همچنین مفهومی که از صفت گرفته شود، جز موصوف، چیز دیگری را ثابت نمی کند؛ مثلاً برهان امکان و وجوب، فقط «علت غیر معلول» یا «وصف واجب بالذات» را نتیجه می دهد، یا برهان حدوث فقط «قدیم محدث»، برهان حرکت «محرک ثابت» و برهان نظم فقط «ناظم» را افاده می کند، در حالی که هدف از برهان صدیقین، اثبات فوق مقام تأثیر و مرحله فعل و مرتبه اتصاف؛ یعنی اثبات هویت مطلقه و مقام شامخ ذات بیکران واجب تعالی است (رک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۰ و ۱۳۰).

آیا تحلیل نهایی در مسئله، همین است که همه براهین اثبات خدا را باید «لمی» قلمداد کرد؟ یا آن که بررسی همه جانبه مطلب، ما را در نهایت برمی گرداند به این که براهین مزبور را فقط از راه ملازمات عامه، مقبول و موجه می سازد؟ و آیا اساساً این براهین می توانند براهین حقیقی برای کشف مجهول و اثبات نتیجه قلمداد شوند؟

با توجه به فطری بودن خداشناسی، همه براهین اثبات خدا تنبیهی اند. خدا نه تنها نیازمند اثبات نیست؛ زیرا اساساً با توجه به این که گزاره «خدا هست» از اولیات می باشد، خدا اصل واقعیت و حاق واقعیت است و همه واقعیت ها حتی تصور و تصدیق، قیاس و برهان از او واقعیت می گیرند، بلکه خداوند قابل اثبات هم نیست و آنچه هست صرفاً تنبیه می باشد؛ یعنی نمی توان از غیر او برای رسیدن به او یاری جست؛ زیرا فکر و متفکر و مقدمات شناخت و ابزار آن، همه و همه از اویند. در واقع اوست که خود را به ما می شناساند و در این عرصه، اثبات حقیقی ذات خداوند، مفهومی ندارد. این نظر وجه منطقی نیز دارد و با توجه به مباحثی که در منطق وجود دارد و اصولی که آن جا اثبات شده است، همه براهین اثبات خدا جز تنبیه و توجه دادن نفس به آنچه در ضمیر ناخود آگاهی بدن عالم است، نقشی ندارد؛ مثلاً در برهان صدیقین وقتی ما با مشاهده وجود بر وجود وجود، استدلال می کنیم و از ذات الهی به ذات او راه می یابیم، در واقع خود نتیجه را در مقدمات قیاس مشاهده می کنیم و دلیل را عین مدعا و مقدمات را عین مطلوب می یابیم و در حقیقت، استدلال ما به جای اثبات مطلوب، به اثبات اولی بودن و بدیهی بودن نتیجه ختم می شود؛ از این رو براهین صدیقین جز نقش تنبیه نمی توانند نقش دیگری را ایفاء کنند؛ زیرا در این گونه براهین، دلیل عین مدعا و مقدمات، عین نتیجه است و از نظر منطقی نمی تواند در یک استدلال حقیقی و تلاش برای کشف مجهول، چنین فرآیندی صورت پذیرد. البته درست است که در این جا دلیل و مدعا عین یکدیگرند و در خارج بین مقدمه و نتیجه دوگانگی وجود ندارد، ولی در ظرف استدلال و فضای اندیشه، آن دو جدای از یکدیگرند؛ از این رو همچنان صورت برهان و قوام منطقی استدلال پابرجاست.

منابع و ابزار اصلی شناخت خدا به اعتقاد رایج فیلسوفان و دین شناسان بزرگ معمولاً سه راه یا وسیله (عقل، وحی و تجربه دینی) می باشد. با وجود این که حکیمان، دلیل های گوناگونی را در زمینه اثبات وجود خداوند یادآور شده اند، آنچه که مهم تر و نیرومندتر است، فقط راه فلسفی است (رک. به: موسوی گیلانی، ۱۳۷۶: ۱). در عین حال، فلاسفه در ساخت دلیل های مختلف برای اثبات وجود خدا، از منابع متفاوت شناخت استفاده کرده اند:

۱- دلیل هایی که ناظر به مشاهده آثار و آیات هستند مانند برهان نظم؛ ۲- دلیل هایی که مبتنی بر نیازمندی جهان هستند مانند برهان حدوث و حرکت؛ ۳- دلیل های فلسفی خالص که از مقدمات عقلی محض نتیجه می شوند مانند برهان امکان و هستی شناسی (برهان صدیقین). دسته اخیر، ویژگی هایی دارند: نخست آن که نیازی

به مقدمات حسی و تجربی ندارند؛ دوم آن که شبهاتی که درباره دیگر دلیل‌ها مطرح می‌شود، به این‌ها راه نمی‌یابد و دارای اعتبار منطقی بیشتری هستند؛ سوم آن که مقدمات این برهان‌ها در دیگر استدلال‌ها نیز مورد نیاز است.

همچنین کسانی که در مقام استدلال بر وجود خدا برآمده‌اند، یکی از دو شیوه «پیشینی» و «پسینی» را استفاده کرده‌اند: رویکرد پیشینی، وجود خدا را از راه حضور تصور او در آگاهی شخص شناساگر اثبات می‌کند؛ موضع مقابل، هرگونه رویکرد پیشینی نسبت به مسئله خدا را مردود می‌داند؛ زیرا هیچ‌چیز مقدم بر وجود خدا نبوده و نمی‌تواند مبین هستی او باشد. موجودات محدود این جهان نمی‌توانند واقعیت خود را تبیین کنند، بلکه جملگی، آثار و معلولات و وابسته به یک علت مافوق‌اند که خالق آن‌هاست. اساس سیر اندیشه در این براهین، همانا اصل علیت است: علت فاعلی، صوری و غایی. از آن‌جا که سلسله علل و موجودات، سلسله ذاتی و غیرعرضی بوده، بنابراین، تسلسل بی‌نهایت در چنان سلسله‌ای غیرمعقول و مردود است. پس تعقل استدلالی، ما را به فرض وجود خدا به عنوان علت اولی یا علت غایی و نه فقط به عنوان نخستین حلقه این سلسله مشابه رهنمون می‌سازد. طرح چنین روشی، ابتکار متفکران مسیحی نبوده و سابقه آن در آثار کسانی؛ مانند افلاطون ارسطو، ابن‌سینا، ابن‌رشد و ابن‌میمون یافت می‌شود. نکته‌ای که ذکر آن اهمیت دارد، این است که توماس هیچ‌گاه این حرکات فکری را به عنوان اثبات‌کننده وجود خدا معرفی نکرده است، بلکه به نظر او آن‌ها تنها توجیه‌کننده گزاره «خدا هست» می‌باشند. بنابراین همه ادعای او در مورد مشروعیت استعمال رابطه «هست»، به معنایی فrazدنی در مورد خداوند خلاصه می‌شود (رک. به: خرمشاهی، ۱۳۷۲: ۳۷-۳۵).

در برهان صدیقین نیز وقتی از وجود واقعیت به وجوب و ضرورت ازلی پی می‌بریم، در واقع در یک تحلیل عقلی، از علت پی به معلول می‌بریم؛ زیرا وجوب و ضرورت ازلی، وصف‌اند و وصف از لحاظ رتبه، از ذات موصوف متأخر است، ولی این اوصاف، عین موصوف‌اند و همه این مفاهیم از یک حقیقت و از یک ذات بیکران، انتزاع و بر یکدیگر حمل می‌شوند؛ یعنی مسئله وصف و موصوف فقط در ظرف ذهن می‌باشد، اما به لحاظ خارج، رابطه علی و معلولی وجود ندارد. اما در غیر براهین صدیقین که از شیئی به شیء دیگر استدلال می‌شود (نظیر متحرک و محرک، حادث و محدث، امکان و وجوب بالذات، ناظم و منظوم و...)، اگرچه این براهین از نوع برهان انی از طریق ملازمات عامه هستند، ولی سؤال اساسی، این است که شما چگونه پی به اصغر (جهان و موجودات عالم) برده‌اید؟ یا چگونه از «اوسط» (متحرک، حادث، ممکن، منظوم و...) آگاه شده‌اید؟ مگر نه آن است که در استدلال بر رد صلاحیت برهان انی برای افاده یقین، علم به معلول را بدون علم به علت ناممکن شمردید؟ اگر چنین است پس علم به موجودات عالم یا علم به «متحرک» و «حادث» و «ممکن» و... را هم از مسیر علم به علت آن، پیدا کرده‌اید و چون علت همه چیز، خداوند است و او *علة‌العلل* می‌باشد، از این رو در همه این براهین، پیش از علم به اصغر و اوسط، شما علم به اکبر پیدا کرده‌اید و سپس از آن راه، به اثبات اکبر برای اصغر

پرداخته‌اید و این چیزی جز دور و مصادره به مطلوب نخواهد بود. اما به دلیل این که ممکن است انسان به علت یک شیء، علم ناخودآگاه داشته باشد؛ یعنی در عین آگاهی از آن، به آن توجه نداشته و از آن غافل بماند، ولی به خود شیء یعنی معلول، توجه تفصیلی و علم خودآگاه پیدا نکند، به همین سبب ما این گونه براهین را هم تنبیهی می‌شماریم. در نتیجه همه براهین اثبات خدا، براهین آنی از طریق ملازمات عامه‌اند و همه آن‌ها حتی از نظر توجیه فلسفی - منطقی، صرفاً تنبیهات هستند و نمی‌توانند حقیقی قلمداد شوند (رک. به: طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۳ و ۲۹-۲۷؛ ج ۳: ۳۹۶؛ جوادی آملی، ۱۳۶۶: ۱۳۰).

بنابراین در مقایسه دیدگاه‌های ملاصدرا با اسلاف خود در اثبات خدا، می‌توان گفت اولاً در همه برهان‌ها، از پدیده‌ها و معلول‌ها به علت راه می‌یابیم؛ لذا آن‌ها برهان آنی نامیده می‌شوند که از نظر حکما با آن‌ها، نه وحدت شخصی و علت معین، بلکه علت نوعی ثابت می‌شود؛ اما برهان صدیقین صدرایی از نظر به معلول‌ها بی‌نیاز بوده و با نظر به وجود، وجوب آن ثابت می‌شود و آن را برهان لمّی یا شبه‌لم می‌نامند، که از احد المتلازمین به لازم دیگر پی می‌برند و نیازی نیست که به معلول‌ها نظر نمایند، بلکه ابتدا علت (واجب) و سپس توحید او را ثابت می‌کنند؛ ثانیاً براهین دسته نخست، بر حرکت سرمدی افلاک مبتنی است و تنها خدای مدبر و محرک فلک ثابت می‌شود، نه خدای خالق؛ چون از نظر ارسطو افلاک، وجوداتی با حرکت سرمدی هستند؛ در حالی که در خداشناسی صدرایی و برهان حرکت جوهری صدرایی، خداوند، خدای خالق و فعال و خدای آفریننده است و آفرینش او دائمی است؛ چون بر اساس حرکت جوهری، شیء در ذات خودش تجدد و تحوّل پیدا می‌کند، نه این که وجود ثابتی داشته باشد و خدا تنها محرک حرکت مکانی او باشد.

### مطلب کیف

صفات خداوند (متعلق مطلب کیف) از جهات مختلف به صفات ثبوتی و سلبی، صفات ذاتی و فعلی، و صفات نفسی و اضافی تقسیم می‌شوند. صفات ثبوتی (صفات جمالیه)، کمالات خداوند را بیان می‌کنند؛ مانند علم، قدرت، حیات و... که هرگونه نقصی را از او نفی می‌نمایند، و صفات سلبی، کاستی‌ها مانند جهل را از خداوند نفی می‌کنند. صفات ذاتی و فعلی، آن‌هایی هستند که همواره با ذات الهی‌اند؛ مانند علم، قدرت و حیات، و صفات فعلی، آن دسته از صفات‌اند که از ارتباط ذات الهی با مخلوقات انتزاع می‌شوند؛ مانند صفت خالقیت که از وابستگی مخلوقات به ذات پروردگار انتزاع می‌گردند. صفات نفسی، مانند حیات الهی است که نیازمند نسبتی خارج از ذات نیست و صفات اضافی نیز مانند علم و قدرت است که بطور مطلق به کار نمی‌رود و به چیزی تعلق می‌گیرد. حکمای الهی در اثبات برخی صفات اتفاق نظر دارند و در برخی صفات اختلاف نظر. صفاتی هم هستند که در حکمت اسلامی ثابت می‌شوند: ۱- صفات مورد اتفاق عبارت‌اند از: ضرورت وجود، سرمدیت، فعلیت، نامتناهی بودن، تجرد، کمال، حیات الهی، علم الهی، خیر اعلی، ثبات، بساطت و ضد نداشتن (رک. به: ملاصدرا، ۱۳۸۱:

۸۵-۸۳؛ ۱۳۸۲؛ ۳۷؛ ۱۳۷۸ب: ۱۷۹)؛ ۲- صفات مورد اختلاف عبارت‌اند از: جوهریت خدا و علم خدا به ماسوا(از نظر ارسطو، خدا تنها به خودش علم دارد، اما از نظر ملاصدرا به همه عالم از ازل تا ابد، از کلی تا جزئی و به همه ذرات عالم، عالم است) (رک.به: ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۸۹)؛ ۳- اوصافی از حق تعالی که فقط حکمای اسلامی به‌ویژه ملاصدرا به آن‌ها پرداخته‌اند: قدرت و اراده، توحید واجب، عینیت صفات خدا با ذات او و عینیت صفات با یکدیگر، صفات اضافیه مثل خالقیت، رازقیت، رحمانیت، رحیمیت و قیومیت. خدا براساس حدوث جهان، دائماً به جهان وجود می‌بخشد؛ ازینرو خدا در اندیشه صدرا ضمن این‌که همه کمالات برشمرده از سوی پیشینیان را داراست، خدایی است که علم و قدرت و اراده فراگیر او همواره در جهان جاری است و او پیوسته از احوال جهانیان، آگاه، و فیضش را در جهان جاری می‌سازد. به فیض او جهان همواره در حال حدوث و زایش است و مخلوقات همواره دست نیاز به سوی او دارند. او دعای بندگان را می‌شنود و به بندگانش محبت می‌ورزد و حوایج‌شان را برآورده می‌سازد (رک.به: ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۱۸؛ ۱۳۷۸الف: ۸۷-۸۰).

در نظام مابعدالطبیعه ملاصدرا بر حسب اصالت وجود، حق چنان تصور شده که وجودش از نظر شدت وجودی نامتناهی است؛ در حالی که اشیاء مخلوق به عنوان اشیائی شناخته شده‌اند که دارای فقر و ضعف وجودی‌اند و خود نمی‌توانند علت وجود خود باشند. وجود آن‌ها باید وابسته به منبع دیگری یعنی وجود مطلق شود. بر این اساس، ملاصدرا که واحد حقیقی را موجودی بی‌نیاز از علت و قائم به ذات و ازلی می‌داند، هم بساطت او را اثبات می‌کند و هم یگانگی او را و هم منزّه بودن از هرگونه کثرت یا ترکیب یا تبدل و حرکت را و هم مبری بودن او را از هرگونه شباهت به مخلوقات. از آن‌جا که موجود مستقل مطلق، یعنی موجود مکتفی به ذات و مستغنی از غیر که از او به واجب‌الوجود تعبیر می‌شود، هیچ‌گونه احتیاجی به غیر ندارد و غنی مطلق است؛ در نتیجه باید ازلی و ابدی باشد. بنابراین ملاصدرا، خدا را یگانه فاعل یا علت حقیقی در جهان می‌داند. جهان از نظر او دارای وحدت و هماهنگی است و روابط علی بین مراتب آن موجود است. ملاصدرا با این‌که خدا را یگانه علت حقیقی می‌داند، در قول به ضرورت علی و معلولی میان کائنات، با دیگر فیلسوفان مسلمان هماهنگ است.

از نگاه پیشینیان، فاعلیت خدا در جهان از طریق غایت بودن اوست؛ چراکه عالم، قدیم است و خدا در خلق عالم نقشی نداشته است. او خودش ثابت است و عنایتی به مادون ندارد و ولایتی از جانب او بر انسان و جهان اعمال نمی‌شود و با قطع رابطه عالم با خدا، عالم تنها از حرکت بازمی‌ایستد؛ اما در نگاه صدرالمتألهین عالم در حدوث دائم است و خدا دائماً دست‌اندرکار ایجاد و اداره عالم است و با قطع فیض او عالم هیچ و یوچ می‌گردد؛ لذا با برهان نفس صدرا، نفس به اذن خدا و تدبیر الهی به سوی کمال می‌رود و چون عالم، عین وابستگی و

فقر به خداست و وجودش وجود رابط است، با قطع رابطه‌اش با خدا و قطع فیض الهی از عالم، اصل عالم هیچ و بوج می‌گردد.

تقدم ذات حق بر زمان و بر هر نیستی و بر هر آغاز و ابتدایی، یکی از لطیف‌ترین اندیشه‌های حکمت الهی است و معنی ازلیت حق، فقط این نیست که او همیشه بوده است. ازلیت حق فوق همیشه بودن است؛ زیرا «همیشه بودن»، مستلزم فرض زمان است. ذات حق، علاوه بر این‌که با همه زمان‌ها بوده است، بر همه چیز حتی بر زمان تقدم دارد و این است معنی «ازلیت» او. زمان‌ها او را همراهی نمی‌کنند (در مرتبه ذات او زمان وجود ندارد) و اسباب و ابزارها او را یاری نمی‌رسانند. ذات حق که صرف‌الوجود و فعلیت محض است و هیچ مکان و زمانی او را محدود نمی‌کند، نسبت به حواس ما باطن است. اما او در ذات خود، عین ظهور است و همان کمال ظهورش که ناشی از کمال وجودش است، سبب خفای او از حواس ماست.

از نظر ملاصدرا خدا به همه مخلوقات علم دارد. او علم به ذات را عین ذات و علم به مخلوقات را علم حضوری عین ذات می‌داند. ملاصدرا بر خلاف ارسطو که علم خدا به غیر را منکر است، خدا را عالم به کل جهان هستی می‌داند. او خدا را مدبر جمیع موجودات و پروردگاری که علمش و اراده‌اش شامل همه چیز می‌شود، خوانده است. علم خدا به جزئیات، همانند علم ما به آن‌ها نیست؛ یعنی علم او به آن‌ها را نباید علمی ناشی از آن‌ها و مقتدرن به زمان دانست و گرنه باید از آن‌ها منفصل شود و آن‌ها در او اثر گذارند و چنین چیزی محال است. بنابراین، علم او و در نتیجه ذات او به واسطه تغییر کائنات تغییر نمی‌کند و علم او به آن‌ها، عارض بر ذات او نمی‌شود تا او را حالت منتظره باشد و با این فرض که او تام و ثابت است، مغایر شود. واجب و تغییرناپذیری و انفعال‌ناپذیری او را اثبات کرده و از طرف دیگر، مهم‌ترین خصیصه از خصائص دین را در نظر گرفته است، که خدا به ماورای ذات خود و به هر کوچک و بزرگی عالم است. ملاصدرا در مسئله علم باری تعالی، خود را به رهیافت خاصی محدود نمی‌کند، بلکه علاوه بر اتخاذ رهیافت‌های گوناگون، به تلفیق منسجم رهاوردها نیز می‌پردازد. او که حقیقت را دارای لایه‌های مختلف می‌داند، تلاش می‌کند هر یک از نظریات را ناظر به بُعدی از آن تلقی کند و با نگاهی تکثرگرایانه، همه را در کشف آن سهیم نماید؛ چنان‌که نظریه معتزله، فروریوس، افلاطون و شیخ اشراق را درباره علم متأخر از مرتبه ذات صحیح دانست و نظریه عرفا را بر نظریه خود تطبیق نمود.

از دیدگاه ملاصدرا، خداوند فقط خالق نیست، بلکه خالق است حکیم و صاحب جود و عدل و منشأ خیر و رحمت. معمولاً خیر و محبت به عنوان دو صفت از صفات خداوند به کار می‌رود. منشأ خیر بودن خدا، محبت و لطف و رحمت او، همه به یک معنا به کار رفته‌اند؛ اما مهم‌ترین آن‌ها مفهوم عشق و محبت الهی است. او خدا را کمال و عشق و خیر مطلق می‌داند که از یک سو همه خیرها از او نشأت می‌گیرد و از سوی دیگر، لطف و محبت



او شامل همه موجودات می‌شود. او وجود شر را در جهانی که آفریده خداست، منافی با علم و قدرت نامتناهی و همچنین خیر نامتناهی حق نمی‌داند. از آن‌جا که نظام هستی از علم و قدرت و محبت به کمال خیر نشأت گرفته است و این صفات، نامتناهی و مطلق است، پس جهان همیشه به صورتی تحقق می‌یابد که تام و اتم باشد؛ یعنی بیشترین کمال و خیر بر آن مترتب گردد. در واقع اراده خدا تنها به چنین نظامی تعلق می‌گیرد که تام و اتم است و با علم نامتناهی حق، مطابق است (رک.به: ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف، ج ۱: ۱۵، ۱۱۰-۹۲، ۱۳۵ و ۱۷۵؛ ۱۳۸۳ ب، ج ۳: ۵ و ۲۷۱؛ ۱۳۸۱: ۲۶-۱۵ و ۹۰؛ ۱۳۸۰، ج ۷: ۵۸ و ۹۱-۸۰؛ خامنه‌ای، ۱۳۸۱: ۱۳۲-۶۷).

### نتیجه‌گیری

گرچه بخش عظیمی از تفکر جدید به‌ویژه در قالب «فلسفه تحلیلی»، به کلی بحث‌های مربوط به اثبات وجود خدا را به‌عنوان مباحث مهم و بی‌معنا (فاقد هرگونه محتوای تحقیق‌پذیر) کنار می‌گذارد؛ یعنی در عمل نه خداگرایی و نه الحاد، هیچ‌کدام نتوانسته‌اند به‌عنوان امری اثبات‌پذیر یا انکارپذیر، از نظر عقلی به‌شمار روند؛ لذا امروزه مسئله وجود خدا بیشتر امری ایمانی (ایمان دینی یا غیر آن) تلقی می‌شود، اما باید دانست آن کسی که یک‌بار خود را به‌عنوان موجودی کاملاً معقول (فهم‌پذیر) آشکار ساخته است، ممکن است بار دیگر نیز این کار را انجام دهد.

در این راستا در پاسخ «مطلب ما» در باب الهیات بالمعنی الأخص، می‌توان گفت وجود الهی، مطلق‌الکمال است و از این جهت، مافوق قوای ادراکی ماست. پس ادراک متناهی، قادر به درک آن کمال نامتناهی نیست. خداوند، بی‌نهایت کامل است و کمال بی‌نهایت او، عقل ما را حیران می‌کند. کسی که متناهی و ناقص است، چگونه می‌تواند چیزی را که کمال بی‌نهایت دارد، درک کند. از نظر ملاصدرا نیز خداوند از آن جهت که وجودی کامل و فراتر از زمان و مکان است، به حیثه ادراک عقل آدمی در نمی‌آید. در حقیقت، عقل آدمی به سبب نقص و آمیختگی با شوائب ماده، در برابر جمال و جلال آن موجود کامل که متجلی فی‌نفسه است و استعلاء و تنزه از ماسوا دارد، مبهور می‌شود و صرفاً ظهوری ضعیف از آن را درک می‌کند؛ از این رو ملاصدرا به‌رغم تردید در شناختنی بودن ذات باری، تأکید دارد که شناخت خدا، هدف هر فلسفه‌ای است و انسان موظف است به اندازه توان خویش، خدا را بشناسد و به او تشبیه جوید؛ یعنی در عین حال که احاطه بر ذات حق را ناممکن می‌داند و می‌گوید هیچ‌کس نمی‌تواند حقیقت ذات او را آن‌چنان که هست، بشناسد، قائل به نوعی شناخت عقلانی از طریق تحلیلات دقیق است.

به‌طور کلی در میان فلاسفه اسلامی برای اثبات وجود حق (متعلق مطلب هل و لم)، دو سلوک فکری وجود دارد: یکی سلوک فکری امثال بوعلی و دیگری سلوک فکری صدرالمتألهین. بوعلی ابتدا موجود را به‌حسب حکم عقلی به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌کند و بعد در مرحله دوم اثبات می‌نماید که موجودیت ممکن

بدون وجود واجب، به حکم امتناع دور و تسلسل علل غیرمتناهی، قابل قبول نیست. اما سلوک فکری صدرالمتألهین از این جا شروع می‌شود که موجود، یعنی همان چیزی که موضوع فلسفه اولی است و اقرار به واقعیت آن، اولین گامی است که راه فیلسوف واقع‌بین را از سوفسطایی جدا می‌کند؛ یا ماهیت است و یا وجود، و از این دو قطعاً یکی اصیل است و دیگری اعتباری. اصل دیگری که ملاصدرا آن را در مرحله بعد، اثبات می‌کند، این است که آنچه اصیل است، وجود است، نه ماهیت. در مرحله سوم اثبات می‌کند که حقیقت وجود، یک حقیقت است و بس، و تعدد و کثرت هرچه هست، در مراتب و مجالی و مظاهر همان حقیقت است؛ یعنی هرچه هست، همان حقیقت وجود و یا شئون و تجلیات وجود است و به هر حال ثانی برای آن نیست. در مرحله چهارم، این سخن را مطرح می‌کند که حقیقت وجود که اصیل است و واحد، واجب است نه ممکن؛ زیرا اگر ممکن باشد باید وابسته به غیر باشد؛ حال این که غیری ماورای حقیقت وجود نیست تا حقیقت وجود بدان وابسته باشد. پس حقیقت وجود مساوی است با وجوب ذاتی و قطع نظر از هر حیثیتی، تعلیلی و یا تقییدی، امتناع از عدم دارد. از طرف دیگر، هنگامی که جهان را در حال گذر و پذیرنده عدم می‌یابیم، حکم می‌کنیم که جهان عین حقیقت هستی نیست؛ جهان ظلّ هستی است، ظهور و تجلی است، شأن و اسم است. حق تعالی از حیث شدت و قوت وجود، تناهی ندارد. نقص و قصور، لازمه مراحل ثانی هستی است.

در این سلوک فکری، پاسخ این سؤال که چرا واجب‌الوجود، واجب‌الوجود شده و چرا علت نخستین، علت نخستین شده، بسی روشن تر است؛ زیرا حقیقت وجود را که تنها حقیقت واقعی و اصیل عالم است، اگر من حیث هو هو در نظر بگیریم، عین استغنا از غیر، عین وجوب وجود، عین اولیت و آخریت، و عین علیت و مبدئیت است. پس سؤال درباره آن چیزی که ذاتش عین علیت نخستین است، بیهوده است. بنا بر این سلوک فکری، چرایی که در مقابل ما ظاهر می‌گردد، این نیست که چرا علت نخستین، علت نخستین شده، بلکه این است که چرا آن که علت نخستین نیست و معلول و ناقص، محدود و متأخر و نیازمند است، چنین شده است؟ پاسخ این است که لازمه کمال و فرط فعلیت حقیقت هستی، تجلی و ظهور است و لازمه تجلی و ظهور، نقصان و محدودیت و تأخر و نیازمندی است و همه این‌ها مساوی معلولیت‌اند.

حکما در زمینه تلاش عقلی در تبیین مسئله صفات الهی (متعلق مطلب کیف) نیز کوشش قابل ملاحظه‌ای کرده‌اند. بر اساس مبانی ارسطویی، جهان، قدیم است و خدا تنها محرک حرکت دورانی جهان است، اما بر اساس مبانی صدرایی، جهان، حادث است و فعل خداست و خدا دائماً به جهان، وجود می‌بخشد. شاید بتوان گفت بر اساس این مبنا که فاعلیت خدا تنها از طریق علت غایی و متعلق شوق بودن اوست، جای بحث از قدرت و اراده او نباشد، اما صدرالمتألهین بر اساس برهان صدیقین، قدرت و اراده خدا را ثابت دانسته و آن‌ها را تابع علم و حیات می‌داند. او نه مانند مشبّهه، صفات و افعال موجودات مادی را به خدای متعال نسبت می‌دهد و نه مانند

قائلین به تعطیل، قدرت انسان را مطلقاً بر شناخت ذات و صفات خدای متعال نفی می‌کند. ملاصدرا در عین حال که شناخت کنه و حقیقت ذات حق را ناممکن می‌داند، قائل به شناخت خدای متعال از طریق اسماء و صفات می‌باشد. بدین ترتیب او تلاش می‌کند تا مبدأ اول فلسفی خود را با مفهوم دینی خدا تطبیق دهد. مطابق چنین نظری، تفسیر الهی عالم، هماهنگ با تبیین علمی و فلسفی آن است.

#### منابع تحقیق

فارسی و عربی:

۱. ابن‌سینا، حسین. (۱۳۶۷)، الشفاء، تهران: دانشگاه تهران.
۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵)، تبیین براهین اثبات وجود خدا، قم: اسراء.
۳. ----- . (۱۳۶۶)، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، تهران: الزهراء (س).
۴. خواجه طوسی، نصیرالدین. (۱۳۶۱)، اساس الإقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
۵. خامنه‌ای، سیدمحمد. (۱۳۸۱)، خداشناسی، تهران: انتشارات تولید کتاب (تک).
۶. خرازی، سیدمحسن. (۱۳۸۳)، بدایة المعارف الإلهیه فی عقاید الإمامیه، ترجمه مرتضی متقی نژاد، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۷. خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۲)، خدا در فلسفه، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة - تعلیقات، بیروت: دار احیاء التراث.
۹. ----- . (۱۴۱۶)، نه‌ایة الحکمة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰. مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۱)، «نقد تفکر سنتی در کلام اسلامی»، ماهنامه کیان: ش ۱۰.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی. (بی‌تا)، التعلیقة علی نه‌ایة الحکمة، قم: انتشارات در راه حق.
۱۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۳)، مجموعه آثار، ج ۶، تعلیقه بر اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۱۳. مظفر، محمدرضا. (۱۴۲۵)، المنطق، قم: اسماعیلیان.
۱۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳ الف)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلام‌رضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۵. ----- . (۱۳۸۳ ب)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۶. ----- . (۱۳۸۰)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۷، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۷. ----- . (۱۳۷۸ الف)، رسالة الحدوث، تصحيح و تحقيق سيد حسن موسويان، تهران: بنياد حكمت اسلامي صدر. .
۱۸. ----- . (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبية، تصحيح و تحقيق سيد مصطفى محقق داماد، تهران: بنياد حكمت اسلامي صدر. .
۱۹. ----- . (۱۳۸۱)، المبدأ و المعاد، تصحيح و تحقيق دكتور ذبيحي و شاه نظري، تهران: بنياد حكمت اسلامي صدر. .
۲۰. ----- . (۱۳۷۸ ب)، المظاهر الإلهية، تصحيح و تحقيق سيد محمد خامنه‌اي، تهران: بنياد حكمت اسلامي صدر. .
۲۱. موسوي گيلاني، سيد رضی. (۱۳۷۶)، اعتقاد به خدا، ترجمه از كتاب جرج ا. موردز، پايان‌نامه كارشناسي ارشد، رشته فلسفه، دانشكده علوم انساني، دانشگاه علامه طباطبائي. .
۲۲. هادوي تهراني، مهدي، (۱۳۷۷)، مباني كلامي اجتهاد در برداشت از قرآن كريم، قم: مؤسسه فرهنگي خانه خرد. .

انگليسي:

1. Swatos, William. (1987), The Encyclopedia of Religion and Society, United States: Macmillan Publishers.